Descobrindo conexões ao longo do rio no Baixo Amazonas, Brasil[1]

Mark Harris
Universidade de St. Andrews

Este é um artigo sobre o aprendizado de certas habilidades entre pessoas que moram ao longo dos afluentes do Amazonas no estado do Pará, Brasil. Aborda as relações de aprendizado regional e seus contextos de maneira histórica. Também oferece a oportunidade de considerar as dimensões temporais e espaciais de comunidades de aprendizado. A questão sustentando este artigo é a seguinte: dadas as rupturas da história amazônica, como certas habilidades foram transmitidas de uma geração a outra? Os ribeirinhos se mantiveram como sociedades coesas desde o final do século 18, apesar do fluxo de forças políticas e econômicas (Roller, 2014). Minha resposta examina o papel do rio no aprendizado de certas habilidades e na configuração de vidas; o modo como alguns protagonistas da Amazônia do século 18 improvisaram o conhecimento e os recursos materiais de seu tempo; e a forma como alguns de seus descendentes continuaram a se desenvolver a partir desse legado.

Os portugueses lutaram para impor sua autoridade sobre o Amazonas brasileiro no final do período colonial. Devido ao pouco desenvolvimento econômico, as relações eram relativamente não diferenciadas quando comparadas com o resto do Brasil. Os indígenas eram muito mais numerosos no Amazonas do que em qualquer outro lugar, e longe do rio um número desconhecido de indígenas vivia em contato indireto com a colônia, “a zona tribal” (Ferguson & Whitehead, 2000). Brancos dependiam dos índios com relação ao trabalho, muitas vezes forçado, mas também com relação ao conhecimento indígena sobre produtos: onde encontrá-los e como processá-los. Esta dependência moldou bastante o aspecto informal das relações coloniais. Os rios e sua navegação eram o cerne das identidades desses novos tipos de pessoas e de sociedade.[2] Rio acima e rio abaixo, as pessoas aprenderam novas formas de associação. Assim, perceberam que diferentes tipos de pessoas estavam participando do mesmo espaço.

Nessa configuração, os grupos sociais do século 18 descobriram uma série de conexões, como aquela relacionada à monarquia portuguesa na longínqua Lisboa. Por meio do cristianismo, deram-se outras identificações de longa distância. A escravidão indígena forçou indivíduos a estabelecer novas relações em áreas distantes de seu lugar de origem. Famílias procuraram escapar de patrões

opressivos mudando-se para outros lugares. Em outras palavras, as pessoas aprenderam a operar, sobreviver, resistir e encontrar vantagens nesse contexto turbulento. Os ambientes político, econômico e natural influenciaram estas experiências de aprendizado. Além disso, este tipo de sociedade significava que a transmissão e o compartilhamento de conhecimento estavam dispersos sobre uma vasta área. Assim, os ribeirinhos transitavam entre comunidades de prática pelas mais variadas razões. Ao longo do rio, ilhas de aprendizado foram se formando de modo a canalizar o conhecimento recentemente criado.

Indivíduos particulares – agenciadores (*brokers*), na linguagem de Wenger (1998) – conseguiram juntar vertentes as mais diversas – de materiais, crenças, percepções, habilidades – em incríveis combinações provenientes de tradições ameríndias (em si mesmas, não particulares), europeias e, na metade do século 18, africanas.

Essas colagens podem ser vistas como "feixes" (*bunches*) no sentido de Webb Keane (2003), afinidades de matéria e valor. Elas expressam o trabalho imaginativo dessas populações, encontrando pontes por sobre as divisões étnicas, raciais e de classe.[3] Para além do foco na correlação entre identidades étnicas e conhecimento do ambiente – a abordagem convencional na antropologia amazônica –, reconheço alguns dos feixes que chegaram até o presente, no qual o rio se mostra proeminente.

Localizando uma comunidade de prática na história e ecologia ribeirinha ajuda a avançar a abordagem sobre o aprendizado situado de Lave e Wenger (1991) com relação a certa disposição temporal e espacial. Aqui o termo *taskscape*, literalmente uma paisagem de tarefas em português, criado por Tim Ingold (2000), pode ser usado para abarcar esses feixes de habilidades, técnicas e atividades, bem como suas padronizações e temporalizações num ambiente particular. Apesar disso, o entendimento de Ingold é circunscrito a um local particular; seu paroquialismo desnecessariamente limita a apreciação das vidas que produzem o *taskscape*. Além disso, nenhum significado é dado a como relações sociais dominantes afetam a padronização de atividades. No entanto, a noção de *taskscape* é útil porque permite que características do ambiente natural sejam entendidas como sujeitos. A forte presença do rio tem sido a característica mais constante das sociedades ao longo do Amazonas. Em torno dele, uma cultura das águas se desenvolveu, rica de práticas associadas e significados. Nos últimos três séculos, poderosas formas de anexação e inclusão da região nos circuitos globais de mercadorias criaram o *taskscape* do campesinato ribeirinho e a mutante persistência de seus meios de vida.

Campesinatos históricos amazônicos

Considero o argumento de Lave e Wenger (1991) particularmente útil para entender como as identidades dos atuais moradores de áreas de várzea, os ribeirinhos, são fundadas de uma certa maneira na prática e no valor dado à realização de tarefas (Harris, 2005). Ainda assim, esse reconhecimento não se tornou objeto de reflexão ou expressão verbal. Ao invés disso, o senso de identificação desses ribeirinhos foi expresso por meio da possibilidade de viver usando diferentes habilidades nas várzeas e de um certo orgulho em ser capaz de permanecer como membro de uma comunidade ribeirinha (Harris, 2000). Esta perspectiva de aprendizado situado e de comunidade de prática acertadamente evitou questões de etnicidade e, em particular, escapou de associar uma atividade a uma identidade étnica específica. Estas questões driblaram discussões prévias sobre moradores ribeirinhos (Parker, 1985) ao estabelecer uma conexão intrínseca entre lugar, pessoa, habilidade e etnicidade. Usar um arco e flecha para pescar, por exemplo, foi visto mais como sobrevivência de um passado indígena do que uma habilidade adquirida para um tipo de pesca num certo momento da estação. Claramente, não houve associação entre indígena e arco e flecha de parte de meus informantes. Preferi entender essas práticas recontextualizadas como novos feixes de tecnologia e habilidades (Keane, 2008:115).

Na resolução de alguns problemas analíticos, adotar a perspectiva de comunidade de prática levantou outras questões sobre o caráter histórico de habilidades adquiridas: por que continuar a utilizar arco e flecha quando outras tecnologias estão disponíveis? E, como indicado acima, como alguns tipos de conhecimento – como navegar o rio, por exemplo – foram transmitidos à luz de poderosas forças que romperam as conexões entre passado e presente? Em outras palavras, “sobrevivências” precisam ser confrontadas, mas dentro de um quadro diferente.

A perspectiva de “sobrevivência”, como desenvolvida na antropologia amazônica, é linear e uniforme em sua conceituação histórica (Moran, 1974; Ross, 1978).[4] Inicia-se na conquista e nas povoações ameríndias ao longo do rio no começo do século 16 e vai até a degradação, no século 17, por doenças e escravização, e então passa à reformulação de sociedades amazônicas miscigenadas dos séculos 18 e 19, quando migrantes da Europa e outras partes da América do Sul chegaram e africanos foram forçados a trabalhar como escravos nas fazendas e residências de família. O século 20 consolidou práticas existentes e padrões econômicos (Castro, 2002), resultando na “caboclozação” do povo amazônico que vivia nas áreas rurais e urbanas. A caboclozação se refere ao caráter campesino e culturalmente miscigenado dessas sociedades (Parker, 1985). Caboclos, nessa

perspectiva, era uma categoria de pessoa separada, merecedora de uma história própria. O termo deriva do tupi e indica alguém que tem origens indígena e branca. Rompimentos são uma parte integral dessa perspectiva. A ruptura do indígena para o caboclo seguiu uma periodização brasileira convencional: missão, colônia, independência e nação (Castro, 2002; Parker, 1985; Ross, 1978).[5]

Repensar essa história e revisar os usos das categorias étnicas me levou às mesmas questões: como poderia haver uma continuidade de conhecimento se essas sublevações foram tão contundentes, e se as descontinuidades afetaram alguns aspectos da vida social mais que outros? Talvez a história da região poderia ser concebida em termos de múltiplas linhas, algumas permanecendo, outras sendo concluídas, e ao mesmo tempo novos fios sendo tecidos. Nesse caso, o analista teria de explicar em que situação essas linhas e feixes associados se tornaram significativos aos participantes. Certamente a questão do poder é central, já que, como resultado da resistência vinda de baixo ou da repressão vinda de cima, atividades e crenças são expressas ou não (Holland & Skinner, 2001).

Este aspecto me levou a conceber a história e a antropologia da Amazônia brasileira em termos de conexões entre diferentes períodos na região (mas não de forma linear e uniforme), entendendo sua história de pós-conquista num contexto transatlântico.[6] Prestando atenção às histórias entendidas a partir da noção de habilidades (*skilled histories*) e à transmissão de conhecimentos práticos, procuro ficar próximo à experiência daqueles que lutaram para sobreviver e se adaptar em meio a situações traumáticas. Minha hipótese é que eles protegeram o que mais valorizavam e isso os ajudou em sua sobrevivência.

A metade do século 18 é reconhecida como um período de conjuntura crítica na Amazônia brasileira (Guzman, 2009; Maxwell, 2001; Sommer, 2000), bem como para as relações luso-brasileiras em geral (Maxwell, 2004). O Estado português embarcou numa série de reformas, expelindo missionários jesuítas e secularizando todas as missões (nas quais viviam cerca de 20.000 pessoas), proibindo a escravidão indígena e estimulando casamentos inter-raciais, enviando um conselho da inquisição de Lisboa a Belém, onde se estabeleceu por cinco anos, de 1763 a 1768 (Amaral Lapa, 1978). Tal reforma visava ao desenvolvimento econômico e social. Uma nova sociedade de bons cristãos e vassalos trabalhadores era desejada pela monarquia portuguesa. A realidade era inversa, já que indígenas, africanos e pessoas de descendência mista se misturaram de maneiras que não haviam acontecido antes. Aqui forasteiros – em sua maioria camponeses portugueses brancos e pobres – acabaram dependendo de indígenas para sobreviver. Com estes, aprenderam a observar o rio, identificar o movimento dos peixes e utilizar tecnologias indígenas para pescar. Forasteiros introduziram práticas e tecnologias

da Europa. O último período colonial (1750–1820) que se seguiu a essas reformas foi decisivo na fixação dos camponeses amazônicos nas margens dos rios enquanto comunidades permanentes (Roller, 2014; Sommer, 2000).

Sabina, uma famosa xamã da metade do século 18 no Baixo Amazonas, cujo trabalho descrevo mais abaixo, é o produto desse período dramático, quando mudanças ocorreram na escala de relações e o caráter distintivo da Amazônia se tornou mais claro. Um paradoxo se criou: enquanto a Coroa portuguesa procurou alinhar a região, a Amazônia desenvolveu uma forte identidade regional baseada no rio, nas economias que ele concedia e nas relações que ligavam suas comunidades. Abaixo forneço alguns exemplos, mas antes examino a composição destas comunidades, o que é crucial para entender a questão do aprendizado.

Avançando com um novo entendimento acadêmico sobre o período colonial, a historiadora Barbara Sommer escreve que "localidades [ribeirinhas da segunda metade do século 18] não eram agregados aleatórios de indivíduos, mas comunidades formadas por meio de laços enraizados de parentesco" (2000:242). Este quadro coerente de vilarejos é muito diferente daqueles normalmente promovidos por sobreviventes da conquista. Famílias então estabeleceram as bases através das quais as habilidades ameríndias e o conhecimento do ambiente foram transmitidos. Conforme novas tecnologias se tornaram disponíveis – ganchos, enxadas e machados de metal –, demandas por novos produtos eram feitas e habilidades eram criadas. Acrescentando a esta revisão, Roller (2014) mostra como uma mistura particular de mobilidade e enraizamento define o envolvimento destas comunidades com a sociedade colonial. As pessoas se deslocaram em busca de condições que pudessem se ajustar às suas habilidades e evitar o recrutamento de trabalho. Frequentemente, as migrações eram mais para lugares próximos do que para dentro da floresta. A mobilidade ao longo dos rios não estava em desacordo com o surgimento de comunidades, mas era intrínseca ao desenvolvimento e crescimento delas. Tão importantes eram os processos complementares de estar em movimento e criar novos lugares que Roller afirma que uma cultura regional particularmente resiliente foi forjada ao longo dos caminhos d'água. "Esta cultura – e não vontade imperial ou poder estatal – explica melhor por que a maioria das povoações indígenas perduraram como comunidades estabelecidas por todo o século 19 e depois" (2014:4).

Roller (2010) também apontou que as expedições de coleta eram uma importante atividade para a expressão da autonomia indígena na segunda metade do século 18. Apoiados pela Coroa e guiados por um líder canoeiro que geralmente era "branco", indígenas saíram ao longo das margens dos rios em busca de produtos como cacau, castanha-do-pará, cravo, canela, plantas

medicinais e salsaparrilha. Tão significantes eram esses produtos que a economia regional se centrava na sua exportação até a década de 1790 (Roller, 2010). Os lugares onde esses produtos naturais eram procurados, a navegação e o tempo gasto nas buscas eram decididos pelos indígenas, frequentemente em relação às suas próprias necessidades, como a chance de se comunicar com uma família próxima ou forjar novos contatos afora que poderiam ser úteis se eles escolhessem escapar.

Na volta, suas canoas abarrotadas tinham de viajar até a capital para entregar as mercadorias aos armazéns e receber os pagamentos, que eram divididos entre a tripulação e as autoridades dos povoados. Devido ao conhecimento indígena do ambiente e à capacidade de remar e navegar os rios, estas expedições de coleta forneciam aos homens uma boa dose de controle em suas vidas de trabalho. De fato, segundo Roller, havia preferência por esse trabalho sazonal, mais do que as atividades estabelecidas nos povoados, apesar das dificuldades, como encontrar esposas com outros homens ou ter encontros violentos com índios independentes. Por meio dessas jornadas, redes ao longo do rio eram mantidas, espalhando conhecimento e habilidades entre a esfera da floresta profunda e Belém, a capital. Todos os rios desembocavam em Belém. Não é difícil imaginar que a informação sobre esses lugares era compartilhada conforme as pessoas paravam para comer, descansar e se abrigar. Relações sociais eram consolidadas numa escala ribeirinha, ligando grupos remotos com o coração do mundo colonial. Apesar de as expedições de coleta patrocinadas pelo Estado terem sido realizadas somente até o fim do século 18, expedições privadas persistiram. Estas viagens de longa distância ao longo das águas permaneceram importantes por motivos que iam de celebrar festivais e visitar parentes até localizar novas fontes de produtos e comércio. Estes circuitos continuaram altamente significativos para as redes de pessoas do presente.

Outro breve exemplo mostra como a escala de relações se estendia através do Atlântico. Durante o período colonial, um indivíduo ou grupo podia solicitar diretamente à monarquia em Lisboa, ignorando níveis como o do mais modesto vassalo e o do oficial de alta hierarquia. Mesmo que não de forma regular e numerosa, indígenas na Amazônia "usa(ra)m meios legais para defender sua autonomia" (Sommer, 2012:2). Esta defesa significou que um vínculo através do Oceano Atlântico era imaginado e criado por escrito. Este escalonamento de relações em termos pessoais sugere a necessidade de desenvolver estratégias analíticas que reconheçam esses caminhos. Essas redes transantlânticas estavam claramente em evidência no caso de Domingos Alvarez, um africano da periferia do reino de Daomé, conhecido como Mahi, que foi levado para Pernambuco,

nordeste do Brasil, como escravo no início do século 18 (Sweet, 2011). Não só na Amazônia *per se*, a história de vida de Domingos como um especialista ritual que se esforçou por construir comunidades de cura introduz a questão do aprendizado da prática religiosa à minha discussão. Apesar de a evidência ser inconclusiva, Sweet considera que Domingos tinha conhecimento de religião vodu e era provavelmente um sacerdote treinado do culto Sakpata antes de ser forçosamente transferido para o Brasil quando tinha 18 anos. Ganhando dinheiro através da cura, ele comprou sua liberdade no Rio. Com suas habilidades de cura e conhecimento de ervas, ele iniciou seu próprio culto e desenvolveu uma comunidade de pessoas em torno de um altar vodu. Denunciado à inquisição como um médico bruxo, onde ele alegou que foi o poder das plantas que curou e não seus próprios poderes, ele foi sentenciado com o exílio para Portugal, onde provavelmente viveu até seus últimos dias.

A história de vida de Domingos confirma que o Brasil do século 18 estava repleto de pessoas, objetos e práticas deslocadas. Assim mesmo, como os indígenas da Amazônia, Domingos tentou se sustentar sobre suas próprias habilidades para ganhar a vida. As pessoas reutilizaram seus talentos, mas em condições que não foram de sua escolha (Sweet; Nash, 1982). Suas escolhas eram estruturadas por limites institucionais: a lei, no caso dos peticionários; o conhecimento ambiental e os patrões das canoas, no caso das expedições de coleta; a crença de clientes na eficácia ritual, no caso de Domingos. Em cada um, o sistema colonial restringiu suas ações, mas, assim como afirmado por Roller e outros, também forneceu novas perspectivas. Alguns índios e africanos eram extremamente habilidosos em tirar vantagem dele. Nas seções a seguir, vou justapor histórias de vidas de diferentes épocas e lugares que mostram como indivíduos aproveitavam essas oportunidades, combinando conhecimentos rituais e práticos. Essas pessoas levam a um caminho para conhecer, um trajeto conectando o presente e o passado por meio da transmissão e sedimentação de práticas corporais (Connerton, 1989).[7] Aqui a metáfora do rio é apropriada: o rio conforma espaço e tempo para esses amazônicos históricos e contemporâneos, seja qual for a atividade.

Aprendendo com o rio (o conhecimento em movimento)

Remando rio acima para visitar os pais de Ermiria, o rio estava alto, e seu fluxo, forte. Impulsionar a canoa para a frente requeria um esforço enorme de Andro, um menino de oito anos, e eu. Ermiria estava sentada no banco do meio. De repente, sua calma foi interrompida: ela nos orientou a chegar mais próximos da margem para aproveitar a corrente leve. Direcionamos os remos de acordo. A canoa mudou seu curso, mas a velocidade parecia a mesma. Tive dificuldade

para remar em conformidade com meu parceiro e manter uma linha suave. A força era menos importante do que a habilidade de remar de modo eficiente e simultâneo, coordenando braços, remos, água, canoa e corrente.

Esta pequena cena ilumina o significado de negociar com as correntes. Mesmo que trivial, sem aprender a remar eficientemente, a vida no rio seria impossível. Atividades econômicas e de lazer – pescar e visitar pessoas, só pra mencionar duas – dependem inteiramente desta habilidade. Os ribeirinhos preferem viajar de canoa, mesmo para distâncias curtas. Caminha-se somente quando se vai caçar na floresta ou visitar a cidade, uma preferência identificada também por outros visitantes da Amazônia em tempos passados. Os europeus reconheceram a importância do conhecimento, da força e da técnica dos indígenas sobre o rio e os pagaram muito bem para não ter esses aborrecimentos (Carvalho Junior, 2013; Roller, 2012).

Com a chegada dos europeus, o significado do rio mudou. Apesar da evidência inconclusa, o relato de Carvajal (1988) sobre a viagem de Orellana dá a vívida impressão de que o rio é uma fronteira. As organizações ameríndias de lados opostos do rio pareciam estar em guerra umas contra as outras e bastante apartadas. Com enormes embarcações vindo rio acima, mais regularmente do século 17 em diante, aqueles nas margens devem ter se perguntado que outras "maravilhas" o rio poderia trazer. Será que eles viam um rio e imaginavam um mar? Será que contos sobre a terra além do oceano eram narrados no lugar de onde esses brancos estrangeiros vieram? É improvável que histórias sobre lugares distantes ligados pela água não fossem recontadas de alguma forma pelos índios. Assim, as imaginações desses moradores ribeirinhos, forçados a viver em missões ou sob escravidão, ganharam novos horizontes. O rio acabou por incorporar o conhecimento – e as imaginações – em movimento. A água corrente é um agente, um "atuante" no alinhamento das comunidades, no sentido de Wenger (1998).

Remar uma canoa é uma forma de conhecer o rio e seus fluxos. Ainda assim, verbalizar o processo de aprendizagem dessa maneira faz o rio parecer mais uma entidade abstrata do que uma parte viva e íntima da vida cotidiana. As pessoas limpam seus corpos nele, lavam suas panelas nele, nadam nele, pegam peixe nele, observam-no, bebem dele, só pra mencionar algumas interações regulares. Mesmo que o rio não se reproduza, é como um organismo vivo. Contém vida, assim como a faz ser possível. As interações entre as pessoas e suas paisagens ribeirinhas produziram um estoque de conhecimentos práticos que conecta as pessoas que vivem nelas. Esta comunhão é realizada pela constante relação com o rio, mais do que com a transmissão do conhecimento através das gerações, como veremos. Então, a frase "aprender com o rio" é mais apropriada neste contexto.

O rio se assemelha aos pais (no sentido de pai ou mãe) para aqueles ao longo de suas margens no passado, no presente e no futuro.

O que isso implica? É o rio um pai ou uma mãe no sentido de ser uma figura de autoridade, ou é uma fonte de benevolência, ou um mediador entre gerações e suas perspectivas? Devemos ser cuidadosos e evitar um entendimento etnocêntrico da relação de pais e filhos (Bird-David, 1990), como discutimos abaixo. No momento, é suficiente dizer que as crianças aprendem com o rio no sentido de que aprendem como viver com ele. Isso significa que suas atividades são alteradas conforme a altura do rio e suas mudanças de estação, como a migração de peixe, a reconstrução do porto da casa, o plantio e a colheita, a caça de certos animais. O processo de aprendizado continua na vida adulta, já que a relação com o rio nunca termina.

Este trabalho se refere a como o *taskscape* – o arranjo de atividades relacionadas no tempo – é colocado em prática a cada estação. Crianças aprendem com as alterações do rio; elas precisam realizar várias tarefas para manter a vida nas várzeas. Na verdade, elas ganham uma gramática de orientação espacial e padronização temporal de atividades de trabalho.[8]

Esta constante e incansável percepção sintoniza os ribeirinhos com os seus meios ambientes, mas estas experiências não os fazem capazes de controlar o rio ou compreendê-lo completamente. Hugh Raffles (2002:325) descreve isso bem: “o rio tem tantas vidas que nenhuma equivalência de familiaridade pode conter”. Perigos diversos ficam submersos. Arraias permanecem deitadas no leito próximo ao ancoradouro de casa e lançam suas caudas mortais sobre o pé mal-colocado. A corrente pode levar e afogar o fraco. Árvores nos leitos do rio e bancos de areia embarracam em lugares imprevisíveis. Redemoinhos contêm perigosas entidades invisíveis que podem virar canoas e fazer as pessoas doentes.

É o rio incognoscível do ponto de vista humano? Tenho dito que as sociedades ribeirinhas são ligadas pelas interações comuns com o rio – o rio no sentido de armazém de memórias, habilidades e conhecimento. Mas ele tem também coproduzido tais sociedades à medida que as pessoas realizam suas atividades diárias. As trilhas feitas pelas canoas e pelos remos desaparecem tão logo aparecem. Ainda assim, o traço do esforço humano para fazer a jornada permanece de uma maneira memorável, que eu chamo *taskscape*. Mais literalmente, podemos apontar o rio como um depósito das imagens abandonadas pelos missionários no século 17. Aparentemente, eles queimaram casas rituais e jogaram ídolos de pedra no rio (Bettendorff, 1990; Daniel, 2004). Historicamente, placentas eram jogadas no rio, assim como fetos abortados (Daniel, 2004). Sabemos também que mulheres pertencentes à nação Tapajó que cometeram adultério foram amarradas a pedras

e jogadas no meio do rio como castigo (Daniel, 2004). Durante os tempos de guerra e rebelião, autoridades portuguesas, e mais tarde brasileiras, jogavam centenas, talvez milhares, de corpos nas turvas profundezas dos rios (Harris, 2010). Assim também são as histórias de encontros pessoais com estranhos seres do rio. Botos vinham à terra como homens bonitos, seduzindo mulheres durante festas em vilarejos, e xamãs viajavam sob as águas para resgatar almas perdidas (Slater, 1993).

O rio é um arquivo. Seus tesouros devem ser consultados de modos diferentes às das construções ocidentais de conhecimento. Aprender a viver com o rio no curso da vida de cada pessoa é facilitado pelo recurso a esse armazém de memórias. No sentido de Paul Connerton (1989), os arquivos ribeirinhos ao mesmo tempo inscrevem e incorporam práticas. De um lado, há o corpo externo do rio e, de outro, há o corpo humano e a inconsciente e quase ritual execução de habilidades. Connerton (2011) recentemente discutiu como sociedades que passaram por grandes traumas e sofrimento procuram novas histórias para chorar seus mortos e assim lidar com uma experiência de perda, que de outro modo seria impossível. Ele faz menção ao desenho de uma pista de dança em Charleston, Carolina do Sul, como exemplo. O chão de madeira é pintado de azul e branco, representando o mar e a terra. No meio, há o mapa de todos os lugares que foram importantes para os afro-americanos ao longo dos séculos, oferecendo uma narrativa sobre o tráfico de escravos. A colcha memorial sobre aids iniciada na década de 1980 foi concebida como um projeto de grande escala para incluir os nomes de pessoas que morreram dessa doença, sendo produzida como um empreendimento coletivo, com acréscimos ao longo do tempo. Estes atos materiais contemporâneos atenderam a certas formas de modo que aqueles que estavam em luto pudessem produzir seu próprio tipo de arquivo. O Rio Amazonas tem o mesmo valor para aqueles que vivem próximos a ele.

Fazendo a si mesmo em meio a outros

Desde o primeiro desembarque sobre a costa atlântica que ficou conhecida como Brasil, em 1500, os europeus reconheceram as habilidades indígenas de caçar e pescar (Caminha, 2004). Por isso, alguns dos esforços coloniais foram sempre direcionados a aproveitar os talentos superiores dos indígenas pelo bem da nação-mãe. Mais tarde no período colonial, João Daniel, um missionário jesuíta, considerou que o aprendizado indígena "progrediu imensamente… nas missões e nas casas de brancos, eles aprendem todos os ofícios que lhes mandam ensinar, com tanta facilidade, destreza e perfeição, como os melhores mestres" (Daniel, 2004:341). Certamente, Daniel iria caracterizar a influência branca tão somente

como benéfica. Mas sua reflexão reconhece a improvisação indígena das técnicas e tecnologias europeias. Esse processo envolveu a incorporação de novos elementos dentro de atividades já existentes. Nada poderia melhor indicar o "conhecimento em movimento": a observação de perto, os comentários dos colegas sobre as variações de prática, o ajuste de habilidades e do emprego de materiais como resultado. Onde puderam, os indígenas desenvolveram suas próprias histórias de destreza, que podem não ter coincidido com os desejos coloniais e missionários, que queriam que produzissem bens para exportação. A seguir, apresento as histórias de vida que exemplificam "a criatividade improvisada das práticas de destreza" (Hallam & Ingold, 2007:14), mas exploro primeiramente a importância de narrar como um modo de aprendizagem e compartilhamento de informação entre crianças e suas redes de adultos e parceiros de trabalho.

Em outro trabalho, escrevi sobre a importância dos jogos infantis. De fato, minha própria introdução a uma povoação na várzea do Baixo Amazonas foi pela participação na vida das crianças, especialmente nas atividades de pesca e natação (Harris, 2005). Nessas situações, o aprendizado de habilidades de vida nas várzeas ocorre praticamente separado do mundo do trabalho adulto, uma característica recorrente em muitas sociedades (Toren, 1999). Chantal Medaets, que também trabalhou no Baixo Amazonas, concebeu recentemente o processo de desenvolvimento nas comunidades ribeirinhas do Tapajós como realizado "apesar dos adultos" (n.d.). Mesmo que as crianças aprendam independentemente, elas dependem de pais e tutores e precisam obedecer a eles. Pouco, se algum, esforço é gasto ensinando às crianças as habilidades para sobreviver. Mas bastante tempo é empenhado pelas crianças para cumprir com as ordens de seus pais – pegar água, lavar louça, fazer limpeza ou entrega, além de outras tarefas. Desse modo, há uma tensão entre grupos de amigos (quase sempre primos), que apoiam uns aos outros conforme crescem, e as relações hierárquicas da vida em família. Especialmente, esta pressão vem à tona quando uma pessoa adquire um cônjuge e está pronta para formar uma família independente (Stoll, 2014).

Tipicamente, na atualidade, crianças de 5 a 12 anos passam suas manhãs na escola ou realizando tarefas domésticas e, durante as tardes, em turmas, ficam ocupadas em incontáveis buscas (durante a estação seca). As primeiras experiências de pesca, por exemplo, são com vara ou linha no ancoradouro de casa (ou da casa, quando o rio está alto). Só mais tarde, elas tomam uma canoa e vão ao rio ou a um lago, e raramente com seus pais, até que tenham mais ou menos 12 anos. A partir daí os meninos pedem para acompanhar os pais nas viagens de pesca. Normalmente, esses pedidos são negados. A criança é deixada a sentir que o momento no qual ela pode ir junto é um presente dos maiores. O pai retém esses prazeres conforme

acredita que é o momento e não ensina nada à criança durante a expedição. Todo aprendizado é realizado na observação e espera. Lá pela adolescência, elas aprenderam pelo jeito mais árduo – por si mesmas, sem instrução ou orientação verbal. Mas acumularam bastante conhecimento prático sobre uma variedade de habilidades. Neste ponto, meninas e meninos normalmente encontram seus próprios caminhos – pelo menos, assim o fizeram no final da década de 1990 e meio da década de 2000. As meninas frequentemente foram para a cidade, para a escola e para o trabalho como domésticas, e os meninos foram trabalhar nos barcos de pesca ou ajudar na criação de gado.

O papel que o rio tem nesse ambiente de aprendizado é investigado pelo estudo de Morelli (2013) sobre crianças na Amazônia peruana. Os Matses têm recentemente procurado por mais contato com a sociedade nacional, assentando-se às margens do rio acima de Iquitos. Como resultado, há a passagem geracional do conhecimento dos pais baseado na floresta e na caça para o aprendizado das crianças em torno do rio (2013:55). Crianças matses agora têm um forte laço emocional com o rio, que é um espaço independente dos adultos no qual eles navegam, pescam e brincam. Estas atividades fazem do rio um recurso fundamental para a "forma das crianças de conhecer e atuar no mundo" (2013:91). Elas aprendem sobre as propriedades materiais da água e usam o rio como sustento. As crianças são mais abertas à sociedade nacional que seus pais, por isso são mais entusiásticas em aprender na escola e conhecer até onde o rio pode levá-las, já que aprendem cedo que o rio traz bens e recém-chegados ao seu povoado. Então, o rio as conecta com outras pessoas e pode ser usado para conhecer e encontrar essas pessoas. É precisamente este sentido de mobilidade e novas formas de identificação que as gerações mais recentes de amazônicos mais abaixo do rio devem ter sentido. (Vale a pena notar a reversão do processo histórico de se deslocar do rio para evitar contato com forças coloniais e o retorno contemporâneo às margens dos rios).

O envolvimento mínimo dos pais no aprendizado no Baixo Amazonas é similar ao caso dos Matses. Essa abordagem autônoma em relação ao aprendizado permite aos ribeirinhos, e outros em situações similares de aprendizado, mais flexibilidade e agilidade dessas habilidades. Embora eu não possa verificar esta afirmação, parece provável que o autoaprendizado entre iguais contribui com o rápido aprendizado de outros tipos de habilidades baseadas em ofícios artesanais, como reconhecido por Daniel (e também Bates, 1863). Cada pessoa é razoavelmente boa em todas as atividades e pode desenvolver seus talentos, improvisando um novo arranjo de habilidades para outras atividades. Em sendo capaz de trabalhar nas várzeas, uma pessoa ganha participação comunitária. De fato, isto é o que está em jogo – permanecer com sua parentela e manter o

grupo de parentesco – ou, no caso dos Matses, estabelecer uma comunidade em torno de novos arranjos de habilidades e percepções. Apesar das revoltas históricas no Amazonas brasileiro e da ausência de descrições detalhadas do aprendizado infantil, eu suspeito que as crianças também aprenderam por si mesmas no século 18 e eram capazes de usar suas habilidades com bom proveito em outras áreas, tendo o mesmo efeito.

O grupo de colegas de uma criança em seus anos de formação continua a ser importante, já que elas crescem e continuam a procurar independência de seus pais autoritários. Na verdade, estes grupos crescem em tamanho e têm significância na circulação do conhecimento. Uma de suas características principais – o narrar de histórias de trabalho, ou, menos frequente, as aventuras pessoais – serve para juntar esses homens. Com exceção das festas, estas eram as ocorrências mais interessantes durante meu trabalho de campo. Enquanto reparavam redes, calafetavam canoas ou se sentavam num bar local, os homens recontavam ricas histórias, narradas com rapidez, muitos efeitos sonoros e gestos para dar ênfase. Afora entreter, estas histórias ofereciam bastantes informações para aqueles presentes. Havia detalhes sobre lugares visitados para encontrar estoques particulares de peixe, onde outros não haviam sido bem-sucedidos; quem tinha qual tipo de barco; quem estava fora pescando. As últimas notícias de pesca, coleta ou caça eram espalhadas por meio dessas histórias (com outras informações), ampliando o que Olivier Gosselain chama de "espaço conhecido". Ao longo de uma vida inteira estes homens frouxamente relacionados se apoiaram em conhecidos mútuos, frequentemente centrados numa concentração urbana, espalhando-se até comunidades rurais satélites. Conversas em torno de narrativas apresentavam detalhes menores: quem estava vendendo um barco? Quem havia se mudado pra lá? Homens podiam encontrar novos parceiros de trabalho para expedições de pesca, fontes para um produto ou quaisquer outras questões práticas. Mulheres também usavam estas redes, como mostro adiante.

Esta discussão tem sido direcionada à configuração de ambientes de aprendizado. De um lado, a comunidade de prática orienta a incorporação de novos membros e alimenta o desenvolvimento inicial deles. De outro lado, a aquisição de conhecimento entre adultos ocorre numa escala regional, uma continuação dos grupos de amizade da infância. Nestes, os relacionamentos são tão bons quanto a qualidade da informação e o desempenho da história, quando os homens se desafiam. Os rios moldam e facilitam o compartilhamento, pois são concebidos como formas de circulação: um centro leva a outro, e retorna. Há então uma reunião ou constelação de lugares que padronizam essas relações ao longo do rio.

Histórias de vidas de algumas pessoas habilidosas, passado e presente

Já indiquei que estou considerando junto diferentes tipos de habilidades e conhecimento, que se alimentam mutuamente. O seguinte exemplo trata da arte xamânica de curar. Laura de Mello e Souza (2003) sustenta que a feitiçaria colonial (que inclui o xamanismo) deve ser vista num contexto transatlântico, o mesmo mundo no qual Domingos Alvarez obteve proeminência como curandeiro. Esta escala maior é necessária para avaliar a circulação de ideias, percepções e artefatos materiais – por exemplo, amuletos usados no pescoço e pedaços de altares de pedra que conteriam forças poderosas (Sommer, 2003). Com esse enfoque, eu me refiro ao xamanismo amazônico e suas confrontações – oficiais e não oficiais – com o cristianismo local.

O xamanismo pode parecer fora de lugar aqui, mas ajusta-se muito bem como uma atividade similar a um fazer artesanal. No final do período colonial, xamãs estavam muito em demanda para ajudar a curar vários tipos de aflições (Carvalho Junior, 2005; Daniel, 2004). O trabalho de um xamã envolvia ajudantes espirituais, que eram (e ainda são) invocados para ajudar a encontrar a fonte do sofrimento do cliente. Invisíveis e presentes, estes espíritos desciam no corpo do xamã durante a sessão de cura. Poder-se-ia dizer que um grupo de praticantes qualificados trabalharam sobre o paciente diante de uma plateia. Desse modo, o xamã era parte de um grupo maior de curandeiros que aprenderam uns com os outros e aplicaram uma variedade de métodos.

Como os xamãs adquirem seus poderes de cura atraiu muito interesse na antropologia (Lévi-Strauss, 1974; Taussig, 1987). Stephen Hugh-Jones explicitou o elemento idiossincrático de se tornar xamã muito bem: "para saber o que você está falando e fazendo, você deve praticar, você deve aprender com os outros, mas para ser bom, você deve adicionar alguma coisa de você mesmo" (1996:35). Este forte traço pessoal significa que os poderes xamânicos são por vezes postos em dúvida e desafiados, uma insegurança que também é discutida no uso dos poderes xamânicos para o bem ou para o mal. No Grão-Pará, como pessoas com poder de curar aflições com seus poderes especiais aprenderam seu ofício? Hoje em dia, as sessões de cura xamânica atraem observadores para além das comunidades de residência local. Geralmente, à parte do período de treinamento, os xamãs se mantêm separados e procuram consolidar identidades separadas. Dessa forma, eles sabem a respeito de todos, mas procuram evitar contato regular direto. De qualquer maneira, por meio de suas redes de clientes, fofoca e reputação, estão intimamente conectados.

Então, deixem-me apresentar Sabina, uma xamã indígena de Belém, a capital colonial do Grão-Pará durante a metade do século 18. É mais do que provável

que Sabina tenha nascido na área, apesar de se desconhecer seu pertencimento étnico. Ela nasceu ao redor de 1720 e, até a abolição da escravidão dos indígenas, em 1755, era escrava. Suas habilidades de identificar feitiçaria foram procuradas por uma variedade ampla de clientes, incluindo o governador do Grão-Pará, no final da década de 1740, advogados, clérigos, oficiais militares e eminentes proprietários de escravos. Sabina era capaz de encontrar pacotes escondidos em paredes, batentes e jardins, colocados por indivíduos que procuravam causar mal. A elite que procurava seus serviços havia caído em infortúnio ou se tornado enferma, e suspeitava que um de seus escravos lhe havia jogado feitiço. Os relatos eram de que Sabina acusava os empregados domésticos de causar mal e era capaz de reverter o feitiço.[9]

Seus talentos iam para além da adivinhação, já que ela curava clientes de padecimentos físicos, usando sucção e soprando fumo sobre membros, incluindo os do já referido governador. Um cliente teve uma infecção ocular. Para curar, ela jogou fumaça no nariz do cliente, lambeu seu olho e sugou dele uma estranha figura de besta. A cura foi finalizada com a lavagem do olho em água benta da catedral. Muitas pessoas de diferentes povoações tinham Sabina em grande respeito. Era dito que sua capacidade de cura vinha de nascimento e era evidenciada numa cruz no topo de sua boca. Alguns temiam seu poder e permaneciam afastados dela. Ela também fez muitos inimigos entre aqueles que a acusaram de bruxaria. Ainda assim, por mais de 20 anos ela aconselhou e curou uma ampla porção de pessoas em Belém e arredores. Suas atividades foram aceitas e testemunhas não a viam como uma pessoa má. Sabemos de Sabina hoje porque ela chamou a atenção da Inquisição de Lisboa. Seus delatores disseram que ela realizava curas e encontrava pacotes em inúmeras vilas e fazendas a poucos dias de viagem de Belém; porém, ela nunca compareceu perante o conselho, apesar dos inúmeros processos sobre suas atividades iniciando em 1747 e finalizando em 1763. Ela escapou de ser questionada, talvez porque era protegida por amigos da elite que temiam o que ela poderia dizer a respeito deles.

Sabina era uma improvisadora, recorrendo a práticas e objetos que preenchiam seu ambiente visível e invisível. Ela traduzia esferas de significados europeus e ameríndios e reorganizava novos feixes de rituais e práticas de um universo heterogêneo. Com um olho bom para construir pontes entre pessoas e tradições, ela juntou essas experiências múltiplas, de maneira que atraía e convencia outros. Motivada por uma ambição pessoal e de autopreservação, ela forjou um novo papel para si mesma e, talvez, para uma mulher indígena em geral.

O que é excepcional sobre Sabina é seu movimento entre diferentes níveis da sociedade e comunidades geograficamente espalhadas, apesar de seu *status* de

escrava. Nesse importante período da metade do século 18, ela intermediou novas conexões com sua fama de curar e de encontrar o mal escondido em pacotes.[10] Sua mobilidade reflete o tipo de lugar que o Grão-Pará era naquele tempo; e o rio ofereceu o caminho. Mesmo que mais pesquisa seja necessária para entender se Sabina apresentava a si mesma como uma figura híbrida, ela era uma nova pessoa para uma nova era. Seu alinhamento de habilidades rituais e conhecimento de diversos campos era de baixo pra cima, e é provável que ela tenha deixado um rastro que outros seguiram. Ao amalgamar símbolos cristãos e ameríndios, ela encontrou novas conexões sociais e imaginativas entre amazônicos e colocou este mundo dentro de um contexto geográfico e cultural maior, que se propagou para além do Atlântico. De fato, Sabina ajudou a reconfigurar a participação de uma nova coletividade amazônica emergente por meio da redefinição de elementos-chaves nesse mundo. Wenger (1998) reconhece que o trabalho de intermediação é árduo e complexo. Particularmente no caso de Sabina, é a combinação da intensidade e extensão da experiência específica de ser amazônico na metade do século 18 que faz seu exemplo ser tão pungente e a coloca em afinidade com contrapartidas modernas 250 anos depois.

Os séculos 19 e 20 viram uma grande transformação da Amazônia, geralmente por meio de relações de trabalho comercializadas no *boom* da borracha e do desmatamento para o desenvolvimento de estradas e outros tipos de infraestrutura. Áreas ribeirinhas do Baixo Amazonas e suas cidades, no entanto, escaparam dos excessos dessas mudanças, uma vez que a borracha nunca foi produzida lá em grande quantidade e que as estradas tinham um papel menos significante naquele tempo (Nugent, 1993). De outro lado, o Estado era presente sempre na forma de eleições, normas sobre pesca e propriedade da terra, visitas de saúde e programas educacionais.

Quando conheci Sofia, ela tomava conta de uma casa em Óbidos, uma cidade situada no ponto mais estreito do Rio Amazonas. Ela tinha 62 anos e 12 filhos, "cada um de um pai diferente", conforme relatou. Sua mãe, de 90 anos, era tida como nascida de uma escrava do interior de Óbidos. A vida de Sofia revela uma característica comum da história amazônica – a mobilidade entre áreas rurais e urbanas próximas e as transformações de uma atividade econômica para outra (WinklerPrins, 2002). Ela nasceu de descendentes de afro-brasileiras numa comunidade rural em 1930. Era uma entre quatro irmãos. Sua mãe deixou seu pai porque ele preferia outra mulher. Sofia se dava muito bem com a mãe de sua mãe num vilarejo próximo das várzeas. Ela se mudou para lá quando tinha 8 anos. Apesar de dizer que trabalhava duro para manter a família de sua avó, ela lembrava-se afetuosamente de suas aventuras explorando o ambiente com seus

amigos de infância. Frequentemente, me contava histórias sobre suas excursões às ilhas próximas para caçar e pescar. Estas eram experiências formativas, como uma exímia moradora ribeirinha. Primeiro, ela ajudou a preparar madeira para vender a barcos a vapor que passavam. Depois, a juta se tornou uma plantação comercial importante (WinklerPrins, 2005). Nesse tempo, Sofia teve sua primeira criança e sua própria residência, perto da de sua avó. Seu trabalho consistia na preparação da fibra de juta, apesar de ela sempre pescar com uma rede de tarrafa e plantar para consumo doméstico. De fato, ela amava tanto pescar que começou a ganhar dinheiro desse modo e, assim, desistiu de plantar juta na metade da década de 1970, adquirindo algumas cabeças de gado. Alguns de seus filhos se mudaram de Óbidos; ela passou períodos maiores com eles e sua mãe, que acabou indo viver lá na década de 1970. Mesmo assim, continuou a ir à sua casa na várzea para trabalhar e por prazer. Ela me contou que aprendeu tudo sozinha, motivada pelo desejo de adquirir novas habilidades e ser seu próprio patrão. Tudo o que ela queria era ensinar as crianças a respeitar os outros e ser independente. Os seus pagamentos de benefícios sociais começaram quando ela tinha 60 anos, em 1992, um pouco antes de eu a conhecer. Ela morreu em 2002 na casa de sua filha, próximo a Santarém.

O resumo da história de trabalho de Sofia cobre um período da história amazônica, quando a demanda externa por seus produtos tinha uma demanda relativamente baixa (se comparada com a da borracha e a do cacau, antes dele). Como resultado, havia pouco controle das formas produtivas por interesses exteriores, por isso não havia concentração de propriedade ou capitalização das relações de trabalho. Ela era livre para se mover entre atividades sem o controle de uma contrapartida masculina, parente ou patrão. Era capaz de superar rupturas, residencial e econômica, readaptando suas habilidades em novos contextos. Sua rede era composta de diferentes comunidades de prática (tanto quanto de grupos residenciais) das quais ela participava. Enquanto exibe os limites destes grupos, seu caso expõe também o significado capital de crescer numa vila ribeirinha e se capacitar lá. Cada um de seus 12 filhos teve uma vida diferente: algumas rurais, outras urbanas. Como sua mãe, eles escolheram seus próprios caminhos. O poder pessoal dela, se esta é a palavra certa, era dirigido, mais do que a sobreviver, talvez a prosperar, em condições que não eram de sua escolha.

De muitas maneiras, a vida de Sofia seria reconhecida pelos amazônicos do século 18. Eles se identificariam com o jeito como o rio e suas estações foram negociados, a necessidade de se engajar em habilidades múltiplas e o recurso a largas porções de terra e água. A independência da mulher também lhes seria familiar (Sweet, 1982). O movimento agregatório de Sofia por entre comunidades

é similar ao de Sabina. Para Sofia, a mobilidade era parte de sua carreira; ela se mudou assim que cresceu em cada atividade e grupo de trabalho. Livre de laços sociais fortes, Sofia era conduzida pela satisfação da própria prática de habilidades.

Conclusão

Neste artigo, baseei-me em fragmentos de habilidades xamânicas e de subsistência em dois períodos. Entender as trajetórias associadas de aprendizado é saber como relações de escala são construídas por meio de laços pessoais, acesso a recursos e tecnologia. É também entender como indivíduos se articulam com outros por meio de mercados, clientes, elites locais, políticos e proprietários de fábricas. Naturalmente estas relações se transformaram nos últimos 250 anos, com impactos sobre as comunidades e suas estratégias econômicas. Apesar dessas transformações, os lugares de parentela persistiram e alimentaram as novas gerações de praticantes de uma economia diversa e de um ambiente complexo. O limite deste refúgio, se assim o preferir, não é a comunidade residencial, mas as esferas de relações sociais ao longo do rio, traçadas por indivíduos ao longo de suas vidas.

O legado de pessoas como Sabina foi a transmissão de sua recém-descoberta habilidade de refazer o passado no presente. Absorvendo novas influências, pessoas como ela aprenderam a conduzir essas influências para seu próprio benefício, ampliando as relações de conhecimento ao longo dos rios. Esses poderes representaram posições independentes duramente ganhas. O que Sabina fez com o conhecimento xamânico, outras pessoas o fizeram com o conhecimento do meio ambiente. Justapondo essas duas situações históricas e as atividades, chega-se à consideração das rotas arranjadas no presente em termos de aprendizado e relações de escala.

Que lições essas pessoas aprenderam no passado e como tais lições as ajudaram a enfrentar os desafios na Amazônia presente e futura? Acredito que a dádiva de lutas passadas foi ter criado comunidades duráveis. Elas valorizavam o rio, quase como um grande ser pardo e fluido, e mantiveram uma variedade de habilidades. Aqueles à procura de construir uma sociedade mais sustentável e igualitária podiam aprender como essa façanha. Além disso, em algumas partes da Amazônia, há pessoas que procuram recuperar suas afiliações ameríndias (Bolanos, 2010). Elas verão como diferentes gerações ajustaram suas identidades de acordo com as demandas provindas do estado e formaram alianças sem precisar perder tudo e começar de novo. Este desenvolvimento fala da noção de uma Amazônia profunda, que unifica as sociedades históricas (Ramos, 2003).

Recebido em 7/4/2017
Aprovado em 7/11/2017

Mark Harris é professor de antropologia histórica na Universidade de St. Andrews. Obteve seu doutorado na London School of Economics and Political Science em 1996. Recebeu o Philip Leverhulme Prize em 2004. A British Academy publicou seu primeiro livro, *Life on the Amazon* (2000), e a Cambridge University Press publicou *Rebellion on the Amazon* (2010). É autor de vários artigos e organizou *Ways of knowing* (Berghahn Books, 2007), co-organizou, com Stephen Nugent, *Some other Amazonians* (Institute for the Study of the Americas, 2006) e co-organizou, com Nigel Rapport, *Reflections on the imagination* (Routledge, 2014). Foi professor na Universidade Federal do Pará e na London School of Economics.

Notas

1. Esta tradução é uma versão modificada e ampliada do capítulo "Finding connections along the river in the Lower Amazon, Brazil", de *Knowledge in motion: constellations of learning across time and place*, editado por Andrew Roddick e Ann Stahl e publicado pela University of Arizona Press (2016, pp. 155-178). Sou muito grato à Simone Toji pelos esforços de tradução, e a Andy Roddick e Ann Stahl por compartilhar seus trabalhos e ideias. Agradeço o convite de Carlos Sautchuk de apresentar este trabalho ao Departamento de Antropologia de UnB e os comentários dos participantes, que foram muito proveitosos.

2. Sobre a especificidade latino-americana desta etnogênese, ver Schwartz e Salomon (1996).

3. Algumas delas não foram previsíveis (Harris, 2008).

4. Veja Whitehead (1993) para o argumento original contra uma história unilinear e uniforme da Amazônia.

5. Não nego que existam especificidades nas histórias de cada sociedade, mas sustento que as comunalidades dos seus passados são frequentemente ignoradas.

6. Veja Hemming (1987) para uma perspectiva alternativa de novo.

7. Connerton (1989:102) afirma "que [todo grupo, então, irá confiar aos automatismos corporais os valores e categorias nos quais eles estão mais ansiosos por conservar. Eles saberão bem como o passado pode ser mantido em mente por uma memória habitual sedimentada no corpo".

8. Sobre as atividades nos núcleos domésticos, ver Castro (2009).

9. Fontes a respeito da vida de Sabina estão no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT, Lisboa), Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 125, 301 e 315; números de processo 13331 e 15969. O caso dela é mencionado em Sommer (2003) e Sousa (2003) e discutido em Carvalho (2005).

10. Xamãs foram frequentemente vistos como agenciadores mas, na maioria das vezes, com referência à diferença ou alteridade (Taussig, 1987). O agenciamento de Sabina é quase o oposto, já que amalgamou diferenças.

Referências

AMARAL LAPA, José Roberto (ed.). 1978. *Livro da visitação* do Santo Ofício da Inquisição ao *estado do Grão Pará (1763–1769)*. Petrópolis: Vozes.

BATES, Henry Walter. 1863. *The naturalist on the river Amazons*. 2 v. London: John Murray.

BETTENDORFF, João Felipe. 1990. *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão*. Belém: Cejup.

BIRD-DAVID, Nurit. 1990. "The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters". *Current Anthropology*, 31(2):189-196.

BOLANOS, Omaira. 2010. Reconstructing indigenous ethnicities: the Arapium and Jaraqui peoples of the Lower Amazon, Brazil. *Latin American Research Review*, 45(3):63-86.

CAMINHA, Pero Vaz de. 2004. "First letter from Brazil by Pero Vaz de Caminha, 1500". In: Kenneth Mills, William Taylor & Sandra Lauderdale Graham (eds.). *Colonial Latin America: a documentary history*. Lanham, MD: Scholarly Resources. pp. 43-58.

CARVAJAL, Gaspar de. 1988. "Discovery of the Orellana River". In: José Toribio Medina (ed.). *The discovery of the Amazon*. New York: Dover. pp. 167-235.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. 2005. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653–1769)*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

______. 2013. "Índios no cotidiano das colônias do norte (séculos XVII e XVIII)". *Revista de História*, 168:69-99.

CASTRO, Fábio de. 2002. "From myths to rules: the evolution of the local management in the Lower Amazonian Floodplain". *Environment and History*, 8(2):197-216.

______. 2009. "Patterns of resource use by caboclo communities in the Middle-Lower Amazon". In: Cristina Adams, Rui Murrieta, Walter Neves & Mark Harris (eds.). *Amazon peasant societies in a changing environment: political ecology, invisibility and modernity*. New York: Springer. pp. 157-177.

CONNERTON, Paul. 1989. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

______. 2011. *The spirit of mourning*. Cambridge: Cambridge University Press.

DANIEL, João. 2004. *Tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas*. 2 v. Rio de Janeiro: Contraponto.

FERGUSON, Brian & WHITEHEAD, Neil (eds.). 2000. *War in the tribal zone: expanding states and indigenous warfare*. Santa Fe: School of American Research Press.

GUZMAN, Décio de Alencar. 2009. "Mixed Indians, Caboclos and Curibocas: historical analysis of a process of miscegenation; Rio Negro (Brazil), 18th and 19th centuries". In: Cristina Adams, Rui Murrieta, Walter Neves & Mark Harris (eds.). *Amazon peasant societies in a changing environment: political ecology, invisibility and modernity*. New York: Springer. pp. 55-68.

HALLAM, Elizabeth & INGOLD, Tim. 2007. "Creativity and cultural improvisation: an introduction". In: ______. (eds.). *Creativity and cultural improvisation*. Oxford: Berg. pp. 1-24.

HARRIS, Mark. 1997. "What it means to be a caboclo". *Critique of Anthropology*, 18(1):83-95.

______. 2000. *Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village*. Oxford: British Academy/Oxford University Press.

______. 2005. "Riding a wave: embodied skills and colonial history on the floodplain of the Amazon". *Ethnos*, 70(2):197-219.

______. 2008. "O lobisomem entre índios e brancos". *Revista do Instituto dos Estudos Brasileiros*, 47(setembro):29-55.

______. 2010. *Rebellion on the Amazon: the Cabanagem, race and popular culture, 1798–1840*. New York: Cambridge University Press.

HEMMING, John. 1987. *Amazon frontier: the defeat of the Brazilian Indians*. London: Macmillan.

HOLLAND, Dorothy & SKINNER, Debra. 2001. *Identity and agency in cultural worlds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

HUGH-JONES, Stephen. 1996. Shamans, prophets, priests and pastors. In: Nicholas Thomas & Caroline Humphrey (eds.). *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press. pp. 32-75.

INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

KEANE, Webb. 2003. “Semiotics and the social analysis of material things”. *Language & Communication*, 23:409-425.

______. 2008. “The evidence of the senses and the materiality of religion”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(1):S110-S127.

LAVE, Jean & WENGER, Etienne. 1991. *Situated learning: legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1974. *Structural anthropology II*. Harmondsworth: Penguin.

MAXWELL, Kenneth. 2001. “The spark: pombal, the Amazon and the Jesuits”. *Portuguese Studies*, 17(1):168-183.

______. 2004. *Conflicts and conspiracies: Brazil and Portugal, 1750–1808*. London: Routledge.

MEDAETS, Chantal. No prelo. “Despite adults: learning experiences on the Tapajós riverbanks”. *Ethos*, número especial “Children and Work”, coordenado por David Lancy.

MORAN, Emilio. 1974. “The adaptive system of the Amazonian Caboclo”. In: Charles Wagley (ed.). *Man in the Amazon*. New York: Columbia University Press. pp. 136-159.

MORELLI, Camilla. 2013. *The river echoes with laughter: how children’s ways-of-knowing transform the world and future horizons of Matses people*. Tese de doutorado, Universidade de Manchester.

NUGENT, Stephen. 1993. *Amazonian Caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*. Oxford: Berg.

PACE, Richard. 1997. “The Amazon Caboclo, what’s in a name?” *The Luso-Brazilian Review*, 34(2):81-89.

PARKER, Eugene. 1985. “Caboclоization: the transformation of the Amerindian in Amazonia 1615–1800”. In: ______ (ed.). *The Amazon caboclo: historical and contemporary perspectives*. Williamsburg, VA: College of William and Mary. Studies in Third World Societies 32. pp. 1-50.

RAFFLES, Hugh. 2002. “Intimate knowledge”. *International Social Science Journal*, 54(173):325-335.

RAMOS, Alcida Rita. 2003. ‘The special (or specious?) Brazilian Indians”. *Citizenship Studies*, 7(4):401-420.

ROLLER, Heather. 2010. “Colonial collecting expeditions and the pursuit of opportunities in the Amazonian Sertão, c. 1750–1800”. *The Americas*, 66(4):435-467.

______. 2012. “River guides, geographical informants, and colonial field agents in the Portuguese Amazon”. *Colonial Latin American Historical Review*, 21(1):101-126.

______. 2014. *Amazonian routes: indigenous mobility and colonial communities in Northern Brazil*. Stanford, CA: Stanford University Press.

ROSS, Eric. 1978. “The evolution of the Amazonian peasantry”. *Journal of Latin American Studies*, 10(2):196-218.

SCHWARTZ, Stuart & SALOMON, Frank. 1996. “New peoples and new kinds of people: adaptation, readjustment, and ethnogenesis in South American indigenous societies (Colonial Era)”. In: Frank Salomon & Stuart B. Schwartz (eds.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press. v. 3, pt. 2: South America. pp. 443-501.

SLATER, Candace. 1993. *The dance of the dolphin: transformation and disenchantment*. Chicago: Chicago University Press.

SOMMER, Barbara. 2000. *Negotiated settlements: native Amazonians and Portuguese policy in Pará, Brazil, 1758–1798*. Tese de doutorado, Universidade do Novo México.

______. 2003. “Cupid on the Amazon: sexual witchcraft and society in Late Colonial Pará, Brazil”. *Colonial Latin American Historical Review*, 12(4):415-446.

______. 2012. “Why Joanna Baptista sold herself into slavery: Indian women in Portuguese Amazonia, 1755–1798”. *Slavery and Abolition*, 34(1):77-97.

SOUSA, André Fernandes de. 1848. “Noticias geographicas da Capitania do Rio Negro no Grande Rio Amazonas”. *Revista do Instituto Histórico Geográphico Brasileiro*, 10:411-503.

SOUZA, Laura de Mello e. 2003. *The devil and the land of the holy cross: witchcraft, slavery, and popular religion in colonial Brazil*. Diane Grosklaus Whitty, trans. Austin: University of Texas.

STOLL, Emilie. 2014. *Rivalités riveraines: territoires, stratégies familiales, et sorcellerie en Amazonie brésilienne*. Tese de doutorado, École Pratique des Hautes Études e Universidade Federal do Pará.

SWEET, David. 1982. “Francisca: Indian slave”. In: David G. Sweet & Gary Nash (eds.). *Struggle and survival in Colonial America*. Berkeley: University of California Press. pp. 274-291.

SWEET, David G. & NASH, Gary (eds.). 1982. *Struggle and survival in Colonial America*. Berkeley: University of California Press.

SWEET, James. 2011. *Domingos Alvares: African healing, and the intellectual history of the Atlantic World*. University of North Carolina Press.

TAUSSIG, Michael. 1987. *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.

TOREN, Christina. 1999. *Mind, materiality and history: explorations in Fijian ethnography*. London: Routledge.

WAGLEY, Charles. 1967. "The folk culture of the Brazilian Amazon". In: Sol Tax (ed.). *Acculturation in the Americas*. New York: Cooper Square. pp. 224-230.

WENGER, Etienne. 1998. *Communities of practice: learning, meaning, and identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

WHITEHEAD, Neil. 1993. "Ethnic transformation and historical discontinuity in native Amazonia and Guyana, 1500–1900". *L'Homme*, 33(126):285-305.

WINKLERPRINS, Anoinette. 2002. "Seasonal floodplain-upland migration along the Lower Amazon River". *The Geographical Review*, 92(3):415-431.

______. "Jute cultivation in the Lower Amazon, 1940–1990: an ethnographic account from Santarém, Pará, Brazil". *Journal of Historical Geography*, 32:818-838.

Resumo

Este artigo trata da aprendizagem de habilidades entre pessoas que vivem ao longo dos rios da Amazônia no estado do Pará, Brasil. Aborda as relações regionais de aprendizagem e seus contextos de forma histórica e concentra-se nas atividades de pesca e cura xamânica. A questão que anima este artigo é esta: dadas as rupturas da história da Amazônia, como as habilidades foram transmitidas de uma geração para outra? Minha resposta explora o papel do rio nas habilidades de aprendizagem e na formação de vidas e na maneira como alguns amazônicos do século XVIII improvisaram o conhecimento e os recursos materiais da época e como alguns de seus descendentes construíram esse legado cerca de 250 anos depois. Compreender esses caminhos de aprendizagem é saber como relações de diferentes escalas são construídas através de laços pessoais, acesso a recursos e tecnologia. O rio fornece a estrutura para essas escalas.

Palavras-chave: Amazônia, aprendizagem, habilidades, história, antropologia.

Abstract

This article is about the learning of skills among people who live along the rivers of the Amazon in the state of Pará, Brazil. It addresses regional learning relations and their contexts in an historical manner and focuses on the activities of fishing and shamanic curing. The question animating this article is this: given the ruptures of Amazonian history, how have skills been transmitted from one generation to the next? My answer explores the role of the river in learning skills and shaping lives, and the manner in which some 18th-century Amazonians improvised the knowledge and material resources of the time, and how some of their descendants have built on this legacy some 250 years later. To understand these pathways of learning is to know how relations of different scales are built through personal ties, access to resources, and technology. The river provides the framework for these scales.

Key-words: Amazonia, apprenticeship, skills, history, anthropology.